

La mujer latinoamericana en la sociedad y en la iglesia

María Carmelita de Freitas

I. La mujer latinoamericana en la sociedad

Introducción

Me parece que el problema de fondo no es tanto el "papel" de la mujer en la sociedad, cuanto la construcción de una sociedad inclusiva, sin discriminaciones de ningún género.

Para tratar la cuestión, vamos a inspirarnos en la reflexión de mujeres latinoamericanas comprometidas con la causa de la mujer hoy, que nos indican por dónde van los esfuerzos para lograr una sociedad menos discriminadora en relación con la mujer.

1. La búsqueda de una "nueva identidad individual y colectiva"

- "La Mujer ya no está dispuesta a ser ciudadana de segundo rango, una vez que decide luchar por una nueva identidad individual y colectiva" (Ana Sojo).

La costarricense Ana Sojo (especialmente en su libro *Mujer y Política*) hace una interesante profundización en los determinantes

histórico-culturales de la situación de subalternidad de la mujer en la sociedad. Siguiendo en grandes líneas la reflexión feminista del Primer Mundo, pero alejándose de ella en aspectos más directamente relacionados con la situación de la mujer del Tercer Mundo, y, más concretamente de América Latina, la autora destaca, entre estos determinantes, la cuestión de la biología como dispositivo de poder, relacionada con el concepto de patriarcado y la construcción y uso del sistema sexo/género, con sus implicaciones de orden concreto. Indica, también, pistas de superación de esta situación de subalternidad de la mujer.

1.1. La biología como dispositivo de poder

Consiste en el hecho que en el pasado se recurrió (y en el presente todavía se recurre) a explicaciones de orden biológico sobre la esencia de lo masculino y lo femenino para fundamentar la atribución de papeles sociales en función del sexo.

Una tal utilización de la biología relega a la mujer al ámbito de lo doméstico. Al ámbito de lo público le es permitido asomarse sólo en condiciones de discriminación. Aquí lo "público" y lo "privado" (doméstico) ganan un significado muy particular: lo "público" es por excelencia el campo de las tomas de decisión de la sociedad, donde la mujer tiene una condición subalterna; lo "privado" se identifica con lo doméstico despolitizado, al cual se relega la mujer. Tal fetichización biológica actúa sobre la conciencia, impidiendo el cuestionamiento. De hecho, relegar la mujer al ámbito de lo doméstico, tal como lo entiende el dispositivo en cuestión, es vedarle el acceso al mundo de lo político y negarle poder de incidencia sobre la historia. Es una palabra, alienar su conciencia y sus prácticas.

El Patriarcado -entendido como la ideología del poder masculino en la sociedad- está en la base de un orden social en el que el "sexo" es una categoría con implicaciones políticas discriminadoras y el hombre domina a la mujer. Tal orden social lleva a la "colonización interior" del poder masculino. Esa forma de poder tiende a tornarse más fuerte que otras, más rigurosa que la estratificación en clases, más uniforme y perdurable, y conforma una de las ideologías más penetrantes de nuestra sociedad. En ese orden social la producción y recepción de discursos, consolidan la sujeción y crean normas. En todo ese proceso, la mujer es, a la vez, víctima y cómplice. Por eso, hay que luchar en contra del

poder masculino en las propias actitudes de las mujeres que lo recrean, por ejemplo en la educación de los hijos.

La falta de una conciencia explícita de género contribuye a reforzar esos esquemas mentales y las prácticas en consonancia con ellos. Nos referimos aquí a la conciencia de género como "el reconocimiento de que la situación de inferioridad, sujeción y sometimiento en la que la sociedad quiere mantener a las mujeres es producto de la ideología patriarcal que ha estereotipado el papel que juegan el hombre y la mujer en la sociedad a partir de una determinación biológica", de hecho inexistente, pero que ha sido asimilado tanto por los hombres como por las mujeres y que hay que desenmascarar.

1.2 Pistas de superación

a) Los grupos de autoconciencia, o sea, la discusión, entre mujeres, sobre, las formas diversas en que se vive personalmente la discriminación. La importancia de esos espacios es obvia: no siempre la mujer, por ocupar un lugar subalterno, tiene una conciencia directa de ello; los procesos de socialización que nos preparan para "llegar a ser mujer", las concepciones culturales, la complicidad con el poder masculino, son algunos factores que actúan en contra de una presunta percepción espontánea. La socialización de experiencias en grupos de autoconciencia contribuye a superar tal situación, ya que lleva a reflexionar sobre los ámbitos personales donde se "re-crea" la discriminación. Precisamente por eso, esos grupos contienen un "detonante político", puesto que la experiencia personal se socializa y se vuelve política, moviendo a transformaciones cotidianas y acciones políticas para luchar por la igualdad de los géneros en cuanto a sus posibilidades de desarrollo.

Los mecanismos mediante los cuales actúa el poder masculino no pueden ser rotos mientras no se creen las condiciones sociales que permitan algo más que importantes rebeliones individuales. Buscar lo común de la experiencia individual, participar en reuniones sin hombres donde se pueda hablar con franqueza y romper el silencio atávico de las mujeres, no es sino un detonante para la irrupción de la mujer como sujeto político. Dar el paso de lo personal vivido como político hacia las acciones políticas concretas plantea el reto de constituir la liberación de la mujer como movimiento social.

b) La cuestión de la organización y las estructuras organizativas. La conciencia que las mujeres tienen del poder en las relaciones personales y

del costo que para ellas ha tenido, hizo que las feministas fueran muy desconfiadas del establecimiento de formas de organizaciones jerárquicas.

Ese rechazo de las estructuras formales de organización se explica como producto de la identificación de toda estructura con una institucionalización de relaciones de poder en las que se ha llevado la peor parte: por rechazar el poder, se rechaza toda estructura.

Sin embargo, so pena de caer en el gueto, el movimiento de mujeres tiene que enfrentar responsabilidad el problema de su organización. Hay que buscar formas alternativas en la organización; tales como: hacer explícito el reparto de tareas, distribuyendo tareas y obligaciones entre el mayor número de personas, propiciar la elegibilidad de las representantes y de las responsables de las tareas, las cuales deben rendir cuenta de esas funciones; organizar rotación de responsabilidades y tareas, de un modo funcional que prevea aprendizajes y traspasos no mecánicos.

1.3 El sentido ético de la lucha de la mujer por su liberación

Luchar por relaciones igualitarias entre mujeres y hombres y para que las diferencias entre ambos no sean fuente de desigualdad plantea un contenido ético, y la lucha estriba en que este valor obtenga un reconocimiento que contribuya a su realización. Esta noción de igualdad, en términos éticos viene a constituir el eje de un sinnúmero de valores que potencian una plena participación social de las mujeres y una superación de las asimetrías sociales basadas en el sexo. Contra los actuales dispositivos del poder se establecen reivindicaciones, todas ellas con un contenido ético.

Los valores que giran en torno al concepto de igualdad de género son innumerables: el rechazo del cuerpo femenino como mercancía y de la violencia física y psíquica entre los géneros; la igualdad en la toma de decisiones en la sociedad; la libertad de elección en los diversos campos de la existencia humana; la igualdad en las posibilidades de desarrollo como género; la abolición de la división del trabajo social basada en el género; la igualdad de condiciones de realización de las diversas tareas.

2. La mujer del pueblo como "elemento fundamental del cambio"

- "La mujer del pueblo está llamada a ser elemento fundamental de cambio como eje y animadora de comunidades" (María Agudelo). María Agudelo habla desde su experiencia de vida y trabajo en una comunidad de etnia

negra de un pequeño sector del sur de Colombia. Señala como más destacadas estas Características de la mujer de ese ambiente:

Primero que todo, la alegría. Una alegría contagiosa que crece cuando logra comunicarla al varón, a los hijos, a los huéspedes y a todos. Alegría que no oculta penas profundas, sino que las "ríe" o las "aísla" con una increíble capacidad de vivir a fondo el presente y de gozar de la vida. Alegría que estalla en el encuentro con los demás, porque para ella "estar solo es estar triste". Alegría que se manifiesta también en la capacidad de celebrar. Haciendo contraste con esto, la resistencia ante el sufrimiento, la capacidad de soportar todas las formas del dolor.

En el fondo, como esencia de todo, el sentido comunitario: acogedora y hospitalaria, con una aguda noción de lo igualitario y con la sensibilidad muy despierta ante la injusticia, en sus formas más primitivas. Carece de la lacra burguesa del individualismo en la propiedad y puede entregarse sin reservas, sin alardes.

Todo lo anterior, así descrito, suena a "lugares comunes". Pero es que, evidentemente, se puede hacer el juego de palabras diciendo que responde a comprobaciones "comunes en el lugar". Sobre el papel de la mujer en el medio popular, la autora llama la atención sobre estos rasgos:

a) la mujer y la familia: Está formada, "destinada" para sostener la familia, desde pequeña. Ama de verdad a los niños y es ésta su preparación para la maternidad, con lo que implica de disposición para afrontar los problemas familiares, con su sobrecarga de sufrimiento y responsabilidad.

b) la mujer y el machismo: Es entrenada, "adiestrada" en las actitudes propias del machismo: a la prepotencia del varón, expresada en palabras, gestos, golpes, conductas impositivas, parece responder la mujer con actitud de inferioridad. Tratándose de ir más al fondo de la cuestión queda comprobado que "el varón se siente inferior, pero se sabe con más fuerzas físicas y con más apoyo social. Mientras que la mujer se sabe más capaz, inteligente, con influencia poderosa en los hijos, aunque se sienta inferior ante la fuerza bruta y las críticas y presiones del ambiente.

En ese contexto socio-cultural (se trata de una sociedad con esquemas patriarcales) la mujer es el elemento básico, pero su papel está limitado por la llamada "civilización", que tiende a opacarla a ella y dar la preminencia al varón.

En cuanto al potencial transformador de la mujer, su fundamento reside en las propias características de la mujer de esos ambientes y en el papel que desarrolla ahí. Especialmente su capacidad de enfrentar el "peso" de lo cotidiano, de superar el dolor y la lucha por su sensibilidad a la vida, y su forma muy peculiar de hacer frente al machismo, que parece querer neutralizar o inviabilizar su actuación para cambiar la realidad. Respecto a la pedagogía en el proceso, dos cosas son considerables fundamentales:

a) La organización para el trabajo: Hay un primer paso de formación de la mujer que exige que ellas estén reunidas y sin la participación del varón. Necesitan un espacio que no sea su casa, estar sin presencia de sus hijos y del marido: afirmarse. A esto contribuye especialmente el querer aprender algo y -sobre todo- ganar dinero con su trabajo. Sienten la necesidad de organizarse para ser fuertes y los reglamentos que idean son prácticos y estrictos.

b) La organización para la acción comunitaria: En este campo, la mujer de los medios populares tiene un gran potencial. Su lucha reviste una vivacidad incomparable. Una causa comprendida y estimulante pone en juego todo ese sustrato de resistencia y de solidaridad que le es peculiar. Sabe ser líder porque no se busca a sí misma ni individualiza aspiraciones o resultados; siente honda y entrañablemente lo que afecta a su pueblo, lo que le falta o le hiere. Puede concebir su utopía, expresarla y empujar a todos -varones y mujeres- hacia ella.

Tanto en la organización para el trabajo, como en la organización para la acción comunitaria, la mujer de ambientes populares necesita sentirse apoyada y acompañada, sin que se le quite su papel protagónico.

Mística y política en las mujeres empobrecidas: Ese es un aspecto importante a ser tenido en cuenta en todo el proceso. Se trata aquí de la gran masa de mujeres que luchan por la sobrevivencia en lo cotidiano, y que aparentemente no constituyen el "sujeto histórico" de los cambios. Y se trata también de mística en una nueva acepción. En esa nueva acepción, la mística sería una "especie de energía" vital que lleva a actuar a partir de una motivación fundamental, a partir de un determinado número de valores a los

cuales no se puede renunciar sin el riesgo de perder la propia vida. Según el testimonio elocuente de la teóloga y pastoralista Ivone Gebara, en esa acepción y en ese contexto, el motor o la razón primera que lleva a las empobrecidas a actuar es la lucha por la sobrevivencia.

Pero, cabría preguntar: ¿puede la lucha por la sobrevivencia tener carácter de experiencia mística, de relacionamiento profundo con el Dios de la Vida? A partir de su experiencia de vida y trabajo con las empobrecidas contesta Ivone: "si respetamos el misterio del otro, es posible intuir en la vida cotidiana de las empobrecidas una experiencia mística profunda. Es la mística de la convivencia, no siempre explicitada, con las fuerzas de la vida. Es la experiencia del rezar constante de los pobres... Es el clamor por Dios mezclado con las tareas rutinarias. Es la actividad trivial desarrollada en alianza con Aquél que es invocado como "Mayor", Aquél que ES. Es una experiencia mística que no se desarrolla en los límites de la institución religiosa, que no tiene fronteras delimitadas, pero es un impulso irresistible para conservar la vida y afirmarla como valor absoluto".

En el contexto de las mujeres empobrecidas, la lucha por la sobrevivencia encierra, así, un carácter de resistencia extremadamente creativo. Es la afirmación de la oposición de las masas oprimidas al proyecto excluyente de la sociedad de la abundancia. Es la afirmación de las fuerzas de la vida, en contra de la destrucción de los pequeños impuesta por el sistema vigente. Esa resistencia contiene una extraordinaria fuerza política, y las mujeres ejercen un papel decisivo en esa lucha de resistencia. A partir de una organización económica doméstica, "construyen" un nuevo sector terciario que escapa al control oficial. De esa manera, la mística de la sobrevivencia se articula con una economía de la sobrevivencia que va revelando su extremo sentido de creatividad, la búsqueda de salidas para la aparente "falta de caminos" que nuestra sociedad presenta. En ella, y más allá de la expresión verbal, viven las mujeres empobrecidas la intimidad con la propia fuente de la Vida, la única interesada en mantenerlas vivas. Su experiencia mística, así entendida, es una experiencia de muerte y resurrección, vivida a diario en el cuerpo que lucha, que engendra, que da a luz, que danza, que espera... Y esa experiencia no es sólo individual, sino también, colectiva y comunitaria.

3. La afirmación de la mujer como sujeto social con papeles protagónicos en la historia y la sociedad

- "La mujer hoy tiende a ser sujeto social con papeles protagónicos en la historia y sociedad". "No me siento una 'mujer liberada' como caricatura de las feministas del primer mundo. Me siento parte de un proceso de liberación integral, de cambio de sistema, de lucha por la vida y por un mundo más justo y mejor" (Raquel Rodríguez).

3.1 Protagonismo histórico y social de la mujer

Las mujeres no quieren ser espectadoras de los cambios que se están dando en el mundo actual. Quieren poder influir para que la conformación del nuevo orden internacional se haga sobre pilares de mayor justicia social, ausencia de discriminación, y menos poder destructor. Para eso, aspiran a ser sujetos sociales con papeles protagónicos en la historia y sociedad.

En ese sentido, es notorio el protagonismo social que han desplegado (sobre todo colectivamente) mujeres de América Latina y Caribe en las últimas dos décadas, de forma más constante y organizada en los años 80. Grupos como las Madres y abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina, las COMADRES en el Salvador (ambos grupos surgidos por la represión del Estado sobre ellas y sus familiares, y con fuerte potencial profético); la proyección de Rigoberta Menchu en la lucha por la defensa de su pueblo y su cultura, así como de todos los pueblos indígenas de la región centroamericana; los Comedores Populares; los Vasos de Leche en Perú; las Cooperativas de Producción en distintos países; los Talleres de Artesanía... son algunos ejemplos de experiencias comunitarias en la lucha contra la crisis económica y la represión política, étnica y cultural que ponen de manifiesto el potencial movilizador y transformador de las mujeres, y la resonancia profética de su actuación en situaciones de respeto a la vida y a los derechos fundamentales de las personas.

Son varias las razones por las que las mujeres van dejando su papel tradicional, asignado por la sociedad por la sociedad y cultura patriarcal, centrado exclusivamente al interior del ámbito privado del hogar. Entre ellas se destacan los efectos de la crisis política y económica que se han experimentado en esas dos últimas décadas, así como el impacto de la represión político-cultural.

Uno de los rasgos más significativos de ese protagonismo es la capacidad que muchas mujeres han tenido para unir esfuerzos y hacer frente al nuevo papel que les ha tocado desempeñar en la sociedad, en forma colectiva y organizada. Lo que comenzara como esfuerzo aislado, se va convirtiendo, en muchos casos, en organización de mujeres. Estas organizaciones, en algunos casos, llegan a conformar un movimiento más amplio de mujeres. Nos encontramos ahora empezando a caminar hacia una etapa de conformar ese movimiento de mujeres en un movimiento social con su suficiente poder político "para activar, organizar, y movilizarse", tras el objetivo de transformar nuestra sociedad patriarcal en una sociedad no excluyente y más justa.

Este proceso no es homogéneo. Existen diferencias de criterios, de intereses y de acciones, y estas diferencias se constituyen en un reto para el futuro, para que el proceso avance.

3.2 Contra qué o quién luchamos

Una de las cosas que más pueden ayudar a avanzar al movimiento de mujeres es la reflexión seria en torno a la cuestión de "quién es nuestro enemigo", contra qué luchamos. Esa reflexión ha sido iniciada y va caminando, pero no en todos los grupos, ni con la misma intensidad y profundidad. Dos razones, sobre todo, impiden que se lleve a cabo de manera más organizada y consistente.

La primera es interna al movimiento de mujeres y tiene que ver con la génesis de la organización de los colectivos de mujeres. Consiste en la necesidad de las mujeres de organizarse para hacer frente a las consecuencias de la crisis económica que pesa sobre nuestros pueblos (como se dijo anteriormente). Eso tiene la gran ventaja de dar vida y acción a los colectivos de mujeres en su lucha por la sobrevivencia. Pero, a la vez, dada la magnitud de los problemas, les impide una reflexión más sistemática y profunda sobre las causas de esta situación, y les resta energía y tiempo en la búsqueda de formas alternativas que generen un cambio real en las estructuras socioeconómicas y políticas, que no las tengan siempre luchando por sobrevivir.

La otra razón es externa al movimiento de mujeres, y tiene que ver con los estereotipos que nuestra sociedad patriarcal ha otorgado a la lucha de las mujeres, para deslegitimarla y quitarle fuerza transformadora.

3.3 En torno a una definición del movimiento de mujeres en América Latina

Concebimos la lucha de las mujeres como aquella que busca la transformación de una sociedad injusta que no permite la realización plena de sus miembros, tanto mujeres como hombres, porque está cimentada en una ideología patriarcal que promueve las asimetrías. La base de estas asimetrías es la adjudicación de papeles estereotipados a sus miembros (mujeres y hombres), a partir de características biológicas. Se le da la supremacía, el poder de dominio y de sometimiento a los hombres, mientras que a las mujeres se les sub-valora y se subestima su capacidad de aportar al ámbito de la esfera pública de la sociedad. Se les otorga un lugar dentro de lo privado, del hogar, y se espera que se "desarrollen" tan solo allí.

La lucha de las mujeres es una lucha por la transformación de la sociedad fundamentada en el patriarcado, concebido de esa manera. En esta lucha, el "enemigo" contra quienes luchamos no son "los hombres", es una "ideología". El movimiento de mujeres es una lucha que va más allá de ser simplemente mujeres en favor de las mujeres. Es una lucha por la transformación radical de la sociedad, para que a cada persona se le permita realizarse plenamente según sus capacidades, habilidades e intereses, y no se le limite con papeles estereotipados ni límites caprichosos. Es una lucha de inclusión y no de exclusión. Es una lucha por incorporar y abrir caminos a posibilidades, y no por cambiar de silla de mando.

Para conseguir su objetivo, la lucha de las mujeres deberá constituirse en fuerza social y ganar otras fuerzas sociales que estén luchando también por una sociedad no excluyente desde otras trincheras. Es cierto que el patriarcado surge mucho antes que el sistema económico y político internacional vigente. Pero es cierto también que sirve perfectamente a sus propósitos de economías de mercado y de sistema de dominación.

La lucha de las mujeres en América Latina no se puede calcar de la lucha feminista de otras partes del mundo, porque nuestra realidad es diferente. Ante la realidad latinoamericana es impensable la lucha de las mujeres sin tener en cuenta que no habrá justicia y no podremos tener probabilidad de vivir una vida plena, mientras no haya cambios estructurales que permitan la erradicación de las asimetrías a todos los niveles.

3.4 Hacia dónde caminar

Por autodefinition, concebimos la lucha de las mujeres como una lucha política. Pero, para que lo sea efectivamente, es preciso comenzar a convertir el movimiento de mujeres en un movimiento con fuerza social. (Lo cual supone la superación del aislacionismo).

Por todo ello, se impone una reflexión en torno al concepto de "poder". Existen todavía concepciones muy patriarcales de poder: poder como dominación, sometimiento, hegemonía destructiva, exclusión. Como mujeres, rechazamos esa concepción de poder. Queremos reflexionar seriamente acerca de las expresiones humanas de poder: poder de convocatoria, poder de organización y de movilización, poder de transformación... Hay que llenar de sentido humano este concepto. Esto es indispensable para llevar adelante una tarea de transformación social. Es necesario "re-crear" el concepto de poder. Muchas veces nos encontramos reproduciendo el concepto patriarcal de poder, aunque en nuestro discurso lo rechazamos. Nos encontramos trabajando en forma excluyente, cuando nuestra meta es una sociedad no-excluyente. Nos encontramos ejerciendo un poder hegemónico, cuando nos proponemos ponderar la pluralidad y el respeto a las diferencias.

Otro aspecto de capital importancia es el darse cuenta de que a cada esfuerzo del movimiento de mujeres para ganar en organización y movilización como fuerza social, corresponde, por parte del sistema económico político patriarcal (desde su expresión actual neo-liberal) una intención consciente de impedir o desarticular dicho esfuerzo de organización. Son varias las formas en que se da este intento del sistema: la cooptación por nuestras banderas de lucha; la utilización de mujeres en cargos públicos (bajo ciertas condiciones) para dar a entender que la mujer es "igual" al hombre; el desmantelamiento del "estado benefactor". De hecho, lo que se pretende con ello es el desmantelamiento de todas aquellas actividades del Estado que fueron logradas a partir de las presiones populares.

Finalmente es preciso desarrollar tareas específicas que puedan fortalecer la lucha de las mujeres. Una de las más importantes es la tarea de ayuda y apoyo entre las distintas organizaciones y grupos, compartiendo los logros y avances que están ocurriendo.

II. La mujer en la Iglesia

El tema de la mujer en algunos documentos más recientes del Magisterio No cabe duda que, en las últimas décadas, la cuestión de la mujer está conquistando más espacio y mayor interés, tanto en el ámbito de la sociedad como en el eclesial.

En el ámbito de la Iglesia, el asunto ha pasado a ser objeto de reflexión y de pronunciamientos, tanto por parte de instancias romanas, como por parte de Episcopados Nacionales.

El Sínodo de Obispos sobre la Vocación y Misión de los laicos en la Iglesia (1987) se ocupó de la cuestión y constituyó, en la fase preparatoria, una ocasión oportuna para la profundización de aspectos importantes de esa temática. Durante las sesiones sinodales, en un total de 200 intervenciones, 32 tocaron la cuestión de la mujer, la mayoría de ellas de forma positiva y relevante. La exhortación apostólica post-sinodal afirmó ser "absolutamente necesario que se pase del reconocimiento teórico de la presencia activa y responsable de la mujer en la Iglesia a la realización práctica".

La Carta Apostólica de Juan Pablo II sobre la dignidad de la mujer (15 de agosto de 1988), se inserta en ese contexto. Es el primer documento de esta naturaleza que un Papa dedica a la mujer.

Las principales contribuciones de este texto para la causa de la mujer son las siguientes: una antropología humanocéntrica, relacional y de comunión; la dignidad de la mujer, vista desde la Mujer-Madre de Dios; la dignidad de la mujer, vista desde el mensaje y las prácticas de Jesús.

El documento emanado de la IV. Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo) dedica algunos párrafos a la mujer (nºs. 104 a 110). Después de una breve referencia a la dignificación de la mujer en la obra de Jesús y en María, entra a analizar la situación, reconociendo su papel en la vida de la Iglesia y el escándalo de su marginación en la sociedad (no queda claro si se reconoce eso también en la Iglesia). Propone algunas líneas de acción importantes: la denuncia de los atropellos que se hacen contra ella; el formar a los sacerdotes para que sean capaces de valorarla; crear nuevos lenguajes y símbolos que no la discriminen; denunciar lo que atente contra la dignidad de la mujer atentando contra la vida. Con eso el tema de la mujer toma carta de ciudadanía en la tradición eclesial latinoamericana.

La gran cuestión que permanece es la difícil articulación entre teoría y práctica: entre el discurso de la Iglesia sobre la mujer y la práctica pastoral en relación con ella. Documentos y pronunciamientos pueden volverse estériles si no son seguidos de una práctica que realmente permita su transposición para la vida.

1. La emergencia de la mujer como sujeto eclesial activo

- "Hace algún tiempo, -escribe la teóloga brasileña, María Clara Bingemer-, el mayor elogio que se podía hacer a una mujer era la afirmación de que ella conocía su lugar; lugar no elegido por ella misma, sino impuesto; lugar de escucha y no de participación o decisión; lugar anónimo de sumisión, ni visible, ni constatable. En los últimos años, la mujer comenzó a hacer la fascinante experiencia de 'desconocer su lugar'. Esto es, de no aceptar más, pasivamente, un lugar que se le había impuesto durante mucho tiempo".

En este contexto de "desconocer la mujer su lugar" se habla también hoy de una emergencia de la mujer como sujeto eclesial activo. Esa cuestión es compleja y puede tornarse ambigua si no se tiene en cuenta su verdadero sentido y sus límites.

El documento elaborado por el Congreso de Mujeres, realizado en Tepeyac en México, en 1979, y promovido por la Organización de Mujeres para el diálogo, habla de una situación de presencia y de ausencia de la mujer en la Iglesia: "En la Iglesia, la mujer está masivamente presente, pero está ausente en la orientación y dirección de la institución".

Esta situación de "ausencia-presencia" constituye un cuestionamiento cada vez más fuerte. ¿Por qué persiste esta situación de hecho, cuando teóricamente se reconoce la necesidad de una práctica que abra mayor espacio a la participación efectiva de la mujer en la Iglesia?

Por eso, cuando hoy se habla de emergencia de la mujer como sujeto eclesial activo, es preciso tener en cuenta cuál es el escenario de esa urgencia, para no incurrir en ambigüedades. Sin duda, ese escenario no coincide con el de las estructuras organizativas y decisorias de la institución eclesial. Excluida, por principio, del ministerio ordenado, la mujer sufre las mismas limitaciones y restricciones que llegan a todo el laicado en término de participación y actuación en ese nivel, las cuales terminan siendo más rigurosas y restrictivas para con ella.

En América Latina, es en los medios populares, especialmente en las Comunidades Eclesiales de Base, donde más se hace sentir hoy la

nueva presencia de la mujer como sujeto eclesial activo. Es ése el escenario privilegiado de su emergencia y afirmación, aunque ella se dé, en forma menos visible, en otras dimensiones de la vida de la Iglesia. Ahí, en el medio popular, donde emerge lo nuevo de manera privilegiada, las mujeres descubren su espacio en las CEBs, que son en su mayoría integradas y lideradas por ella: su presencia es fundamental para el nacimiento, crecimiento, organización y animación de la comunidad. Son ellas las que llevan adelante la mayoría de los servicios de organización, coordinación, animación, catequesis, preparación de la liturgia y celebración de la fiesta. Están también en la línea de frente de las luchas por una vida mejor y más digna.

En esta realidad, su mandato le es dado por la Comunidad y por el Espíritu 'que sopla donde quiere' y suscita coraje y alegría en las mujeres, también en los momentos difíciles.

Otra dimensión de esta emergencia de la mujer como sujeto eclesial activo es la reflexión y producción teológica, "donde ella toma la palabra y articula un discurso con marca propia".

2. El feminismo en la perspectiva latinoamericana

2.1. Feminismo y movimientos populares

Una primera observación que se impone es que el feminismo en América Latina mantiene una estrecha vinculación con los movimientos populares. La cuestión fue profundizada en un artículo de Itziar Lozano y Maruja González, "Feminismo y Movimiento Popular en América Latina" (REB 1986, fasc. 181).

Según las autoras, se puede caracterizar en América Latina dos vertientes teóricas del feminismo: la vertiente que se ha denominado radical, y la que congrega varios grupos que, con nombres diversos, tiene en común la característica de la sociedad occidental con un patriarcado capitalista y pregona la lucha contra él.

Las dos vertientes tienen su origen en las izquierdas de los países occidentales y en confrontación con ellas. Las representantes del feminismo radical retoman el materialismo dialéctico, que consideran como tentativa superior de explicación de la historia, para aplicar a las relaciones intersexuales. La principal crítica a ese feminismo radical, en el nivel teórico,

se refiere precisamente a su aplicación rígidamente mecánica de los conceptos del materialismo dialéctico.

La segunda vertiente, partiendo de la constatación de que la inserción en el trabajo asalariado no libera a la mujer, automáticamente, del trabajo doméstico y que las revoluciones efectuadas por el proletariado no consiguieron erradicar la situación discriminatoria de la mujer, propone la revisión de los conceptos de división sexual del trabajo, la relación de la mujer con el capital, las relaciones de reproducción y el concepto de patriarcado, para situar las bases materiales de opresión de la mujer y trazar así las posiciones de lucha para el movimiento.

Todo parece indicar que va habiendo claridad en los movimientos feministas (si bien con variaciones de país a país), en torno al carácter feminista-socialista de la lucha de las mujeres, que no se contraponen al carácter clasista de esas luchas, pero en él se enraiza (...)

2.2 Feminismo e Iglesia en América Latina

La situación feminista sólo hace muy poco tiempo ha surgido en el ámbito eclesial en nuestro continente. Hasta entonces, las reivindicaciones de los grupos feministas eran tachadas de modernistas y, como tales, rechazadas o desconocidas.

El debate se ha ido profundizando, y hoy es ya posible identificar algunos trazos más característicos del feminismo latinoamericano.

El primero de ellos va en la dirección de la liberación de los pobres. Ese trazo emerge en las declaraciones de encuentros nacionales o internacionales y está presente en todas las luchas y reivindicaciones feministas del continente.

El segundo trazo es la característica ecuménica desde sus orígenes. La reflexión de las mujeres teólogas entre nosotras se alimenta y realimenta en la experiencia de las CEBs y de los grupos populares, donde mujeres cristianas de diferentes iglesias comparten su fe y sus inquietudes, discuten y se comprometen.

El tercer trazo es el compromiso por una Iglesia y una sociedad nueva. Esto significa un elemento nuevo, no siempre presente en lo femenino del primer mundo: "la conciencia de que la construcción de la nueva sociedad de mujeres y hombres, liberados de las cadenas milenarias del sexismo, no se dará sin la liberación de los pobres. Esta condición es básica para una

sociedad igualitaria y fraterna, sin discriminaciones económicas, políticas o culturales, incluida la discriminación por el sexo".

Finalmente, el otro trazo del feminismo latinoamericano es la preocupación de situarse en la óptica de la mujer pobre. Esto significa no poner a la mujer en el centro de las atenciones, sino releer la vida y la historia desde la óptica de la mujer pobre. Significa tratar las cuestiones no según la visión de las mujeres de las clases dominantes, sino a partir de la experiencia de las mujeres de los sectores empobrecidos de nuestro continente. Es en esa óptica que se va a releer la Biblia, la teología, lo eclesial.

2.3 La incipiente experiencia de una teología feminista en América Latina y Brasil

Opina la teóloga brasileña María Clara Bingemer que "el itinerario de la mujer por los arduos y bellos caminos de la teología en Brasil parecen haber llegado a un momento audible, o sea, al momento en que comienza a resonar, en el discurso teológico, la perspectiva femenina como el otro lado de la experiencia humana, durante siglos silenciado y escondido".

2.3.1 Breve esbozo histórico

Hace ya algunos años que teólogas latinoamericanas y brasileñas participan de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT), fundada en Dar es Salaam, Tanzania, en 1976. En ese Encuentro, los teólogos presentes definieron los objetivos de la Asociación de esta manera: "El continuo desarrollo de las teologías cristianas del Tercer Mundo, como servicio a la Misión de la Iglesia en el mundo y testimonio de la nueva humanidad en Cristo, expresa su lucha por una sociedad justa".

Al mismo tiempo, los miembros de la EATWOT trazaron su propio modelo de hacer teología en el contexto del Tercer Mundo: "Reflexionamos a partir de nuestra experiencia de vida, como hombres y mujeres oprimidos de raza humana... Como somos cada vez más conscientes del impacto de las condiciones políticas, sociales, económicas, culturales, y raciales sobre la teología, deseamos analizar las situaciones concretas de nuestros países como punto de referencia para nuestro trabajo teológico".

En 1993 fue creada en la EATWOT la Comisión de las Mujeres "Teología en la perspectiva de la Mujer del Tercer Mundo", que desencadenó un proceso de reflexión sobre lo que significa hacer teología en esa perspectiva.

Anteriormente, en ocasión de Puebla, fue creada por el CICAL (Coordinación de Iniciativas para el Desarrollo de América Latina), la organización "Mujeres para el Diálogo" que se propuso "hacer escuchar la voz de las mujeres en el seno de la Iglesia" y "desarrollar una teología feminista en el contexto latinoamericano".

En esta perspectiva, se realizó el Congreso de Tepeyac, en México, en octubre de 1979, contando con participantes de diversos países de América Latina, católicas y protestantes. En marzo de 1981, otro interesante Encuentro de Mujeres teólogas, como parte del proyecto de estudio sobre "Comunidad de Mujeres y Hombres en la Iglesia", desarrollado desde 1978 por la Comisión de Fe y Orden, del Consejo Mundial de Iglesias. Otro momento fuerte de ese proceso fue el Encuentro de Mujeres de diversas iglesias latinoamericanas, celebrado en Buenos Aires, en octubre de 1985.

En Brasil, a partir de 1985, se vienen realizando periódicamente encuentros sobre la "Producción Teológica Femenina en las Iglesias Cristianas", con los siguientes objetivos, establecidos a partir del primer encuentro:

- intercambiar experiencias de opresión y liberación;
- hacer un análisis crítico de los factores sociales y culturales y de las ideologías que influyen en la discriminación de la mujer;
- elaborar interpretaciones teológicas a partir de hermenéuticas femeninas;
- articular espiritualidad y reflexión teológica;
- hacer de la reflexión teológica un proceso de grupo, un diálogo ecuménico e interdisciplinar.

El grupo realizó ya cuatro encuentros en el ámbito nacional y uno regional. Analizando los informes de esos encuentros es posible percibir los rumbos que va marcando esa incipiente teología feminista en Brasil y sus principales características, así como evaluar el enorme potencial transformador que lleva dentro.

2.3.2 Algunos rasgos de la teología feminista de América Latina y Brasil

Vamos a señalar aquí aquello que ya es aceptado como característico de la producción teológica de la mujer en nuestro Continente y en nuestro país. Antes queremos recordar que la experiencia latinoamericana y brasileña de una teología feminista es más reciente que la experiencia de nuestras hermanas teólogas del Primer Mundo. Esto explica el hecho de que todavía no podemos contar con síntesis y visiones de conjunto tan elaboradas y completas como las que encontramos en aquellos países.

Con respecto a América Latina, el Documento Final del Encuentro Latinoamericano de Teología en la óptica de la Mujer, realizado en Buenos Aires en 1985, recoge datos de gran interés.

- "Trabajamos -escriben las participantes- en constante proceso de ruptura, como en un parto permanente, en que intentamos desligarnos de viejos esquemas y de las categorías impuestas por el sistema patriarcal, para dar a luz algo más cerca de la vida, algo más impregnado de sentido para nosotras".

El mismo grupo caracterizaba la actividad teológica de la mujer latinoamericana como:

- *"integradora de las diversas dimensiones humanas: fuerza y ternura, alegría y llanto, intuición y razón;*
- *comunitaria y relacional: recoge gran número de experiencias que expresan algo vivo y sentido;*
- *contextual y concreta: parte de la realidad geográfica, social, cultural y eclesial de América Latina y es marcada por lo cotidiano de la vida como un lugar de manifestación de Dios;*
- *militante, en el sentido de participar en el conjunto de las luchas de liberación de nuestros pueblos a nivel específico y global".*

El análisis que hacen algunas teólogas brasileñas de nuestra producción teológica feminista no se distancia mucho de la caracterización hecha en el encuentro latinoamericano, antes referido.

Según ellas, hay un dato previo que es preciso tener en cuenta: hoy, la palabra de la mujer brasileña comienza a resonar como fuerza en el mundo

de la teología, como palabra cualitativamente distinta. Su manera de pensar y de hablar no son ya un bulbucear inseguro, ni una catarata desordenada de palabras, sino un discurso consciente y articulado que trae en sí una marca propia que beneficia a toda la teología.

Otros trazos importantes de esa teología: no se hace como elaboración de experiencias aisladas sino como traducción de una nueva solidaridad. La mujer teóloga se autocomprende como portavoz de sus compañeras de los medios populares que, en los túneles de la historia, están tejiendo los hilos y uniendo los puntos de la liberación de los pobres, en los Círculos bíblicos, en las CEBs, en las Asociaciones de barrio y en tantas otras instituciones. Haciendo así, pretender reflexionar, organizar y comunicar la palabra asistemática, salida en estado original (bruto) de los labios y de las manos de las mujeres del pueblo.

Trae consigo un nuevo modo de sentir, de pensar y de hablar la misma teología cristiana, de una tradición milenaria. Busca combinar sensibilidad e inteligencia, gratuidad y rigor teórico, trayendo al centro de la reflexión y del discurso teológico lo poético y lo simbólico como géneros literarios privilegiados.

Muchos interrogantes quedan abiertos todavía en ese proceso histórico de hacer teología por parte de la mujer. Comenzábamos estas reflexiones preguntándonos si se trata de una moda o de una señal de los tiempos. Es posible que no todos coincidamos en las respuestas... No tener hoy muchas certezas es también una señal de los tiempos... La certeza mayor de nuestra fe común es que el Dios de la historia nos ayude a todos - mujeres y hombres- a superar las barreras de toda discriminación y de toda separación, hasta que se cumpla el tiempo.

3. Algunos ejes fundamentales de la reflexión teológico-pastoral sobre la mujer en la Iglesia

3.1 *María, ¿modelo de la liberación de la mujer? La mariología bajo sospecha*

En el nivel sicológico: las sospechas llaman la atención primeramente contra posibles distorsiones en la piedad (y teología) mariana. Esas distorsiones obligan a una corrección de perspectiva. Jung

contribuye a la Mariología en cuanto llama la atención sobre la importancia de la integración de lo masculino y de lo femenino en la figura de María como arquetipo. Por otro lado, las feministas protestan contra generalizaciones globales de las cualidades masculinas y femeninas y denuncian en la concepción de Jung rasgos culturales y socialmente condicionados. A la mariología le corresponde evitar que se proyecte sobre María, como arquetipo, características "femeninas" provenientes de determinados ambientes culturales e históricos.

En el nivel sociológico: en lo tocante a la problemática feminista, es preciso reconocer primeramente el uso opresor que se hace a veces de la figura de María, y que se patentiza, entre otras cosas, en el hecho de exaltar su no haber influido en la estructura de poder en la Iglesia.

En cuanto al papel social de la mariología, será preciso volver a la María histórica, joven del pueblo, pobre, campesina, y a la figura lucana de María, animada por la espiritualidad de los pobres de Yahve, profetisa de la liberación en su "Magnificat". La mariología tiene un potencial liberador, cuando se vuelve hacia las fuentes evangélicas.

3.2 Discipulado de iguales: una cristología que tenga en cuenta la práctica liberadora de Jesús

La comunidad eclesial que se construye a partir de la experiencia de la Resurrección de Jesús y de la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés es una comunidad en la que se instauran nuevas relaciones entre las personas. En ella se dan relaciones humanas en términos de una práctica de igualdad y fraternidad reales. Eso la destaca en la sociedad y el mundo religioso de entonces.

Sin embargo, uno de los mayores obstáculos a la adecuada comprensión del papel de la mujer en la Iglesia es la progresiva patriarcalización por la que pasó la cristología desde los primeros siglos de la Iglesia. Una cristología patriarcal y androcéntrica no deja captar la "novedad" de la práctica liberadora de Jesús en relación con la mujer. Una tal cristología sigue operando con una imagen de Jesús enmarcada en los tabúes patriarcales del judaísmo de su tiempo, cuando lo que hay que destacar, como rasgo distintivo de la praxis jesuánica es la ruptura radical con los usos y costumbres discriminadores de la mujer en aquella sociedad.

Resumiendo la cuestión, se pueden desatacar estos elementos liberadores de la práctica de Jesús: Las mujeres son para Jesús verdaderas destinatarias del reino, no como componentes accidentales, sino como participantes activas. La liberación de la mujer es una de las señales más expresivas del Reino.

Jesús defiende la dignidad de la mujer contra las leyes y las costumbres opresoras de su tiempo. Cf.: Mt 19, 3-12; Mc 10, 2-12: la cuestión del divorcio; Jn 8, 2-12: el episodio de la mujer adúltera y otros pasajes; ver también el n° 12 de "Mulieris Dignitatem" de Juan Pablo II.

Jesús confiere a la mujer identidad cristiana y apostólica. Cf. Mc 15, 40-41; Lc 8, 1-3; Mt 27, 55 y ss; Jn 4, 1-30; 11, 25-27; Lc 10, 39-42: Todo lo referente al discipulado de las mujeres, que les otorga, con la autoridad de Jesús, el derecho de ser instruidas en los misterios del Reino de Dios, de seguir al Maestro y de anunciar el Reino a sus hermanos.

Sólo una cristología basada en la práctica de Jesús respecto a la mujer podrá ayudar a superar actitudes discriminadoras de la mujer en la Iglesia y llevar a una auténtica comunidad de igualdad y reciprocidad.

3.3 Centralidad de la comunidad participativa: una eclesiología de comunión, participación y servicio

Es necesario, por lo tanto, partir de un horizonte eclesiológico que esté en consonancia con el paradigma cristológico antes mencionado, que permite colocar el problema en el marco de una Iglesia de iguales. Tal horizonte es el de una eclesiología de comunión, cuya categoría central es la de Pueblo de Dios, incluyendo a las mujeres y los hombres bautizados en el nombre de Jesús.

La eclesiología de comunión acentúa la dimensión comunitaria y corresponsable de la Iglesia, en la que participan todos los creyentes, varones y mujeres como sujetos activos y dinámicos. En una Iglesia así, toda la comunidad es ministerial, sin incurrir en discriminaciones por razones de sexo, como ya dejara sentado Pablo en las carta a los Gálatas (Gal 3 26ss). En ese sentido, es importante tener presente que el rito de la iniciación cristiana -el bautismo- no es un rito sexista. Desde el inicio, las mujeres son miembros directos y plenos de la comunidad cristiana, bautizadas de la misma manera que los hombres. El bautismo da a la mujer cristiana el derecho y el deber de participar activamente en

la comunidad eclesial primitiva. Es así, como el Nuevo Testamento nos presenta mujeres con diversos carismas que las llevan a prestar diferentes servicios en la comunidad que se organiza para la misión evangelizadora. Es preciso no olvidar que esa comunidad primera que se formó en la aurora del cristianismo es normativa para la comunidad eclesial de todos los tiempos.

3.4 Fecundidad imprevisible del Espíritu: una pneumatología generadora de vida y misionera

La dimensión pneumatológica de la Iglesia es puesta en evidencia con el Espíritu actuando sobre toda la Comunidad y suscitando los diferentes carismas para edificar el Cuerpo de Cristo. En esa perspectiva, la ministerialidad es estatuto de toda la Iglesia, sin discriminaciones de cualquier orden. De esta forma, y como fue dicho antes, las mujeres se incorporan en esta nueva forma de ser Iglesia, como personas de pleno derecho, cuya presencia y contribución las ratifica como sujetos eclesiológicos.

La fecundidad imprevisible del Espíritu se manifiesta también en la experiencia ministerial de las mujeres. En América Latina esa experiencia ha sido particularmente rica y propulsora de vida en estos últimos años. Por ese motivo, desde la óptica de la mujer, se entiende que la Iglesia no puede reivindicar la plenitud de vida para la comunidad y la persona; si esta plenitud no se manifiesta, se testimonia y se concretiza en la comunidad igualitaria constituida por Jesucristo y edificada por la fuerza del Espíritu Santo.

4. Algunas cuestiones más relevantes en la teología feminista

La vertiente cristiana de la teología feminista representa, sin duda, el velo más rico y más válido de la teología feminista. Cuenta con un buen número de teólogas y con una vasta literatura de carácter científico. Vamos a detenernos en algunas cuestiones que parecen tener hoy un particular interés.

a) Por una interpretación no sexista de la Biblia. Fue dicho anteriormente en el trabajo realizado en torno al surgimiento de la "Biblia de la mujer" y las grandes líneas exegéticas de las feministas de ese grupo. Sería necesario completar esa visión con algunos otros elementos de reflexión feminista en esta área: Una de las obras de más peso es, sin duda, el amplio estudio de Elizabeth Schüssler Fiorenza "In Memory of her" (1983). La autora propone ahí "una hermenéutica crítica feminista, que no parte de



textos patriarcales (androcéntricos) para llegar al núcleo esencial liberacionista, histórico y separable (como pretendía el modelo interpretativo neo-ortodoxo), sino que parte de los textos patriarcales para llegar a su contexto histórico y social con vista a una reconstrucción teológica feminista de los orígenes cristianos. Se trata de introducir un nuevo paradigma, que viene denominado como hermenéutica crítica feminista porque asume el método histórico crítico en la lectura de los textos, pero asume también las instancias de la teología feminista de la liberación, para una lectura limitante de la Biblia que recupere la memoria de ella". Otros exponentes en esa área son: Rosemary y Radford Ruether, Letty Russel y Phyllis Trible.

b) El problema del lenguaje. La teología feminista crítica al lenguaje sexista de la teología tradicional. No que la teología feminista proponga el uso de un lenguaje femenino, llamando a Dios "ella", por ejemplo, lo que significaría meramente una inversión de papeles.

En un interesante artículo publicado en la revista "Temenos" (Finlandia) Elisabeth K. Boressen analiza el problema de la existencia de un lenguaje androcéntrico "típico" sobre Dios y de una tradición "atípica". A través de un estudio exegético de los textos de la tradición típica y de la atípica, la autora insiste en que la introducción de un lenguaje sobre Dios gineomorfo es sólo un primer paso para una plena verbalización humana de lo divino. Cuando la plenitud divina sea conceptualizada y verbalizada en términos de "totalidad", la doctrina y los símbolos androcéntricos no serán más viables. La nueva teología sustituirá así la tipología tradicional (sólo el masculino no es teo-morfo). Cuando tanto las metáforas masculinas como las femeninas sean verbalizaciones equivalentes de nuestra experiencia humana de lo divino, el presupuesto patriarcal de la jerarquía sexual habrá sido trascendido, superado.

c) Por una ética de la reconciliación. Son también relevantes los problemas recogidos en el campo de la ética, donde la teología feminista contrapone a la ética masculina de la competitividad una ética de la reconciliación, que desenmascara el sexismo como uno de los pecados capitales, en cuanto distorsión de las relaciones humanas.

[Tomado del Servicio Bíblico de KOINONIA, RELAT, y Aparecido en papel:

"Boletín CLAR" 1(enero-febrero 1996) 45-70]